

## La liturgia cristiana: entre símbolo y comunicación

Félix María Arocena

“Yo les puedo decir lo que las cosas quieren decir”  
(Paul Claudel)

Algunas biografías del pintor Rafael Sanzio (también conocido como Rafael de Urbino) refieren que, siendo joven, tuvo una visión interior de la belleza de la Virgen María. Ninguna mujer, sin embargo, correspondía a esa belleza vivida interiormente por él y, por tanto, no podía pintarla. Tal estado se prolongó durante largo tiempo hasta que, al fin, probablemente en Florencia hacia 1520, encontró una muchacha –la *Fornarina*– a la que, mirándola con los ojos de artista, no podía verla como expresión de la Virgen, pero, tras haberla pintado, sucedió lo insospechado: la forma pintada le empujaba a evocar la visión interior que había tenido de joven, convirtiéndose el cuadro en signo visible de lo invisible. ¿De dónde le venía esta fuerza a la imagen? No estaba ciertamente en el modelo, sino que se la había dado el artista: Rafael, al pintar, se había hecho creativo.

Con las limitaciones propias de un ejemplo, este episodio biográfico del famoso pintor Rafael nos ayuda a comprender mejor el universo simbólico de la liturgia. En efecto, sería imposible representar a Dios que es Amor y Luz, belleza saciativa hasta el desmayo, si no fuera porque Aquel, que en el Antiguo Testamento había considerado toda representación terrena de sí como una idolatría, asumiendo carne, se ha hecho él mismo forma humana representable. Entonces, algunos elementos del cosmos –el agua, el pan, el aceite, el vino...– fueron constituidos por Cristo como símbolos del misterio divino de Luz y Vida. Es así como el Artista divino plasma con arte su propio misterio; arte divinamente creativo a través del cual se realiza la epifanía visible del misterio invisible. Y esto es la liturgia: *ars Christi*.

Quedan abiertas, así, dos cuestiones verdaderamente sustantivas: el misterio y su simbolización. Respecto a la primera, no han sido livianas las críticas que el misterio ha recibido desde el banquillo de los ilustrados. A quienes consideraron teología toda la filosofía precedente a su pensar, opiniones juguetonas de infantes de la racionalidad, el misterio les causa sospecha. El misterio existe –dicen– porque todavía no hemos descubierto su racionalidad; existe porque nos enfrentamos a preguntas repletas de prejuicios. Hoy afortunadamente, superadas las pretensiones racionalistas de la modernidad, sabemos que, mientras la desmedida pretensión de certeza seca, el silencio del misterio salva. El misterio no es definible debido a su excedencia de ser con respecto al pensamiento que pretendiera contenerlo. Aún con todo, conscientes de que el misterio no se circunscribe al campo de los conceptos, probemos no obstante a esbozarlo con las categorías de la divina revelación.

### **El misterio**

El Santo, a quien ningún hombre puede acercarse sin morir, el absolutamente Otro ha concebido desde la eternidad un arcano proyecto creador, redentor y divinizador del hombre. Este diseño salvífico se hace forma humana en Jesucristo que lo realiza con su vida redentora: un desplegarse de actos teándricos que culminan en su tránsito pascual de este mundo al Padre. He aquí el misterio de Cristo que se hace próximo en la historia de la

salvación y visible en el sacramento. Misterio que las celebraciones litúrgicas plasman poniéndolo al alcance de los hombres a través de los ritos.

Globalmente considerado, *el misterio es una realidad inagotable*, nunca conocida del todo, en razón de su infinita riqueza interna. Pero lo más propio del misterio no consiste, como suele pensarse, en ser algo enigmático. Por el contrario, en la Biblia el misterio es revelación: el misterio de Dios se ha visibilizado en Cristo Jesús. Lo más propio del misterio no es su incognoscibilidad, sino su ser esfera de sentido desbordante, de luz cegadora, su poder enaltecido de la persona que acoge agradecida las posibilidades de libre juego creador, las posibilidades inmensas de vida que el misterio le ofrece. Al acogerlas, adquiere una ciencia peculiar, una ciencia gustosa porque es paladeable; y la acrecienta en la medida en que participa de toda la vida que el misterio alberga.

### **Su simbolización**

Respecto a la segunda cuestión, es decir, *la simbolización*, la historia de la teología enseña que teólogos medievales, como el Eurigena y otros, supieron poner de relieve cómo las manifestaciones de Dios en la Escritura se realizan siempre a través de símbolos y metáforas, no de manera visible y directa, y que el hombre debe hacer el recorrido contrario: partir de los hechos y las cosas e interpretarlos hasta llegar a lo más recóndito y espiritual. Realizar ese recorrido es natural para el hombre, sediento de expresar lo inexpresable, salir de sí y trascenderse.

En la Iglesia ello es posible mediante las acciones sacramentales, susceptibles de sobrevivir más allá de donde los conceptos y las palabras terminan. Son acciones de abrir, dilatar y trascender, que plasman lo indecible porque se sitúan en la región de lo inexplicable, en la frontera entre dos mundos: el de la historia y el de la eternidad. Es lógico que esas acciones se enuncien mediante asertos dogmáticos y se regulen mediante normas canónicas. Así se las salvaguarda de la arbitrariedad y de la chabacanería. Pero tales acciones no son del todo reductibles sólo a normas.

El misterio es vida y allí donde el misterio llega, comienza una nueva vida susceptible de ser plasmada por los signos culturales. La superficie de las cosas se hace transparente para revelar una perspectiva infinita, revistiendo a los signos de eficacia. La *Sacrosanctum Concilium* menciona precisamente los signos como elementos esenciales en su descripción del culto cristiano: en la liturgia, “los signos sensibles significan y, cada uno a su manera, realizan la santificación del hombre, y así el Cuerpo místico de Jesucristo, es decir, la Cabeza y sus miembros, ejerce el culto público íntegro” (no. 7).

Entre los griegos, la palabra *symbolon* designaba un objeto dividido en dos partes. Cada parte, que carecía de valor en sí misma, era entregada a cada uno de los signatarios del contrato y ese objeto sólo recuperaba su valor en la conjunción de las dos partes. El verbo griego *sunballein* significa unir, hacer posible el encuentro entre dos elementos separados para hacer ver su coherencia y su sentido. El símbolo es, pues, revelador y operador de relación, de reconocimiento, y de alianza. Es significativo que cuando Lucas escribe, al final del relato del nacimiento de Jesús, que “María guardaba todas estas cosas ponderándolas en su corazón”, traduce “ponderar” por *sunballein*. Es decir, María procuraba buscarles sentido: ¿qué significado y cohesión podía tener la cadena de acontecimientos que estaba viviendo? Los símbolos guardan una cierta semejanza con lo que representan las parábolas en el Evangelio.

“Signo” y “símbolo” son términos que se entrecruzan en el título (o subtítulo) de este artículo; ¿qué relación existe entre ellos? Responder exhaustivamente a esta pregunta nos

introduciría en un discurso necesariamente complejo, mientras que, para nuestro objetivo, basta responder con palabras sencillas. Cuando se divisa un paño de banda tricolor (verde, blanca y roja) se reconoce la bandera mexicana. Es un signo. Por él advertimos que un determinado edificio es un ayuntamiento o un cuartel mexicano. Pero cuando esta bandera se iza en un estadio olímpico tras la victoria de un atleta mexicano, cuando éste, de pie sobre el podio, escucha los primeros acordes del Himno Nacional (compuesto por el poeta oriundo de San Luis Potosí, Francisco González Bocanegra) y prorrumpe en llanto por la emoción, cuando los espectadores se contagian de júbilo desde las gradas del estadio, entonces el atleta se convierte en un símbolo. La misma bandera que para los no mexicanos es un signo, enarbolada por las calles como un emblema de identidad, pertenencia y acometividad, resulta un símbolo. Signo y símbolo no son sinónimos, pero tampoco se oponen. El signo delimita; el símbolo abre espacios infinitos, porque es polisémico.

### **Desde lo visible hacia lo invisible**

El universo simbólico, que es casi tan antiguo como el hombre, suscita la pregunta: ¿por qué el símbolo es connatural al cristianismo? En razón de Cristo, él es el sacramento del Padre constitucionalmente. Los textos bíblicos lo dicen: “Felipe, quien me ve a mí, ve al Padre” (*cfr.* Jn 14,9). Para quienes no creen en Cristo, les parecerá un hombre como otro cualquiera, “el hijo del carpintero”. Pero para los que creen en él, es el signo viviente del Padre.

Esta simbolicidad y remitencia de Cristo no es algo que simplemente él decida, sino algo que él es. Su carácter simbólico no proviene de su voluntad, sino de su ser, de su ontología. Cristo, por ser símbolo primordial, es la fuente del ser sacramental de la Iglesia y la fuente de sus siete sacramentos. Volviendo al ejemplo anterior, si la bandera es un signo, entonces el acto de izarla y, con una actitud llena de dignidad, saludarla y besarla mientras se escucha el Himno Nacional, todo eso constituye una acción simbólica, un rito. Así, de la comprensión se pasa a la celebración, que es una actividad simbólica, ritual.

Cada sacramento se expresa en un rito litúrgico y es en el corazón mismo de su celebración donde mejor se experimenta la gracia. Sólo Cristo puede salvar el abismo entre Dios y el hombre, como sólo los ritos cristianos pueden salvar el abismo entre lo divino invisible y lo visible humano.

A partir de Cristo, la Iglesia ha sido una buena alumna de la pedagogía de Dios. Esta pedagogía consiste en llevar al hombre por las vías de lo simbólico; llevarle de la mano desde lo visible hacia lo invisible, para alcanzar así lo trascendente: *per visibilia ad invisibilia*. Este sintagma, como sabemos, tiene un puesto de honor en la liturgia romana de Navidad. En un prefacio del Misal de Pablo VI leemos: “Para que conociendo a Dios visiblemente, él nos lleve al amor de lo invisible”.

También el arte pictórico paleo-cristiano se movió en esta misma línea simbólica. Desde las pinturas de las catacumbas romanas hasta los motivos pictóricos representados en la casa de Dura-Europos (Mesopotamia, siglo III), más que narrar epopeyas, lo que contienen son signos que evocan de modo preciso y suscito, por vía simbólica, todo aquello que el culto cristiano anuncia y comunica sacramentalmente: el misterio de la salvación. Entre estos signos están: David y Goliat, Jonás, Daniel entre los leones, Pedro salvado del mar, el buen Pastor, la resurrección de Lázaro, la multiplicación de los panes...

Ciertamente, es un don valioso haber heredado una mentalidad solícita por la pureza de la praxis ritual, una mentalidad atenta sobre todo a la ortodoxia de las palabras sacramentales. Diluirla sería una infidelidad al Señor. A la vez, estaría afectado de una

cierta miopía quien entendiera el cristianismo como una falsa *gnosis*, abstracta y conceptual. La divina Revelación nos abre a un horizonte mucho más dilatado. El lenguaje verbal no es el único lenguaje de la Revelación, al igual que una madre no mima a su hijo con el exclusivo lenguaje de sus palabras, sino por medio de una variada gama de códigos de comunicación. En la comunicación litúrgica, una exagerada valoración de lo meramente conceptual o racional del mensaje cede puesto al despliegue de toda la expresividad humana y entonces el bautizado se siente arrastrado en todas las posibilidades de su sensibilidad por lo envolvente de la celebración. En ella, el peso de verdad del significado lo conocemos a partir de la fascinación del significante.

### **La fibra simbólico-sacramental de la liturgia**

Tener una connaturalidad con la *fibra simbólica* de la liturgia es propio del cristiano. Hubo quien pretendió descubrir razones utilitarias en todos los ritos. Fue célebre, a este respecto, la posición de Claude De Vert (†1708), para quien todos los ritos tenían sus motivaciones prácticas: si en la Misa se encendían cirios era porque en las catacumbas todo estaba a oscuras; si se empleaba el incienso era para subsanar los malos olores de aquellos recintos sin ventilación; si los neófitos llevaban cirios encendidos en sus manos después del Bautismo era porque éste se celebraba en la noche de Pascua, en la que era preciso iluminar el camino que discurría desde el bautisterio hasta el altar. Pero, como reaccionaba ya en su tiempo Pierre Le Brun (†1729), si estos ritos se realizaban sólo por motivos utilitarios, no se comprende por qué era el obispo y no un diácono quien incensaba el altar, ni por qué los catecúmenos, que necesitaban cirios para iluminar el camino del bautisterio al altar, no los habían necesitado también antes del Bautismo para dirigirse del aula de la iglesia al bautisterio, o por qué no llevaban también cirios el obispo y los demás fieles.

Cuando se mantiene una conversación sobre los signos de la liturgia, no es infrecuente que alguien diga: “Pero ¿qué importancia tiene eso?” Por lo general, quien así se expresa ha concebido sus ideas a partir de lo que ha visto. Y si lo que ha visto son signos descuidados, realidades poco expresivas –un Bautismo, que es el rito de entrada en la Iglesia, y que se celebra en una iglesia casi vacía, en un bautisterio que podría asemejarse a un almacén de muebles...– entonces su sensibilidad por la sacramentalidad será relativamente escasa. Sin embargo, en el universo simbólico de la liturgia nada es insignificante. A tal punto que el eparca bizantino es tan consciente de ello que nunca inicia la celebración de la Divina Liturgia hasta que no ha comprobado que todos los elementos y objetos destinados a intervenir en la ya inminente celebración, están cuidadosamente dispuestos según los venerables usos de su tradición litúrgica.

Para introducirse, por tanto, en la liturgia se precisan unas actitudes concretas. Una de ellas, y no precisamente la última, es el aprecio por los humildes velos tras los cuales el Señor manifiesta y oculta su presencia. Esos velos son los signos sacramentales de la liturgia. Al pensador francés Blaise Pascal (†1662) le parecía ser reo de un gran crimen quien se avergonzara de los “sacramentos de la humildad del Verbo”, como le sucedía al principio a san Agustín, quien confesaba: “Pero yo no era humilde, no tenía a Jesús humilde por mi Dios, ni sabía de qué cosa pudiera ser maestra su flaqueza”.

Acorde con su matriz simbólica, la Iglesia celebra los dones de Dios con una gran riqueza de códigos lingüísticos, porque, en la tensión por narrar el misterio, los lenguajes no se excluyen, sino que se complementan mutuamente y, en este sentido, la Iglesia sabe intuir cuándo es el momento de la palabra, cuándo del gesto, cuándo del arte. En consecuencia, cada celebración se expresa por medio de una gramática de símbolos

destinados no sólo a un sector de nuestra persona, sino a toda su globalidad. Veamos algunos ejemplos:

— El sacramento del Matrimonio, con todo su complejo lenguaje simbólico de amor y de alianza, nos hace entrar en un nivel mucho más profundo que el del mero contrato. En su celebración intervienen anillos, arras, velos, colores, gestos, cantos... vehículos destinados a grabar una fuerte carga impresiva en nuestros sentidos, que son los centros receptores de los datos de la fe.

— Para Isidoro de Sevilla (†636), la siete lámparas que cuelgan suspendidas sobre el altar de rito hispano simbolizan el don septiforme de la gracia del Espíritu y las siete iglesias que el vidente menciona en el libro del Apocalipsis. A través de esta simbología los fieles captan la Eucaristía como una sinergia divina y eclesial.

— La reverencia que hacen los monjes al cantar el inicio de la doxología con la que concluyen todos los salmos del Oficio divino es un lenguaje simbólico que nos invita a entrar en comunión con el misterio pascual de Jesús. Ese lenguaje comporta dos movimientos: adquirir una postura de inclinarse seguida de otra de alzarse de nuevo que, como la inmersión de los neófitos en las aguas bautismales seguida de su salida de la piscina, simboliza el abajamiento hasta la Muerte de Cruz y la Glorificación consiguiente de Cristo hasta lo alto del cielo en el momento culminante de vivir su tránsito de este mundo al Padre.

Frecuentemente, la tercera edición típica de la Ordenación General del Misal Romano explica el porqué del sentido simbólico de varios momentos: la genuflexión, la inclinación de cabeza, la incensación, el porqué el altar debe ser único..., lo que no hacía tantas veces la edición anterior.

Por ahora baste recordar que, acorde con ese talante, la voz litúrgica de la Iglesia se expresa por medio de invocaciones, intercesiones, doxologías... Es un lenguaje de oración, apto para comunicar realidades de gracia, abierto a comprensiones siempre nuevas. A diferencia del lenguaje analítico y preciso de la teología, los textos litúrgicos emplean un lenguaje evocativo, global y sintético. La voz orante de la Esposa (la Iglesia), con su matiz particular, se propone “descender” las verdades reveladas, captadas por la fe, desde su asentamiento natural, que es el entendimiento, hasta el corazón, para que, una vez allí, se hagan vida. Meditando los textos de un libro litúrgico se tiene la impresión de que la llanura de la prosa dejara emanar una flor de pensamiento, de plegaria, como si se asistiera a una victoria del espíritu sobre la letra: cada fórmula es una ventana al misterio.

Pero, a fin de que la remisión que hacen los símbolos a la *res sacramenti*, o, dicho más sencillamente, para que la remisión que hacen los símbolos al *plus* de significado —¡a la gracia!—, sea nítida, se precisan unas celebraciones que irradian verdad y sencillez, autenticidad y dignidad. Todo cuanto en ellas interviene no puede ser prosaico, suntuoso, ni banal, sino límpido, noble y de buen gusto. Son las cualidades del lenguaje con el que la Iglesia dedica a Cristo su homenaje interior, su aprecio por lo que celebra. En pocas palabras, la Iglesia celebra el misterio de Cristo a través de símbolos y gestos que, haciendo presente la Redención, nos permiten vivir de ella en virtud de una misteriosa contemporaneidad.

El hombre contemporáneo tiene una sensibilidad más inclinada a lo sobrio y sencillo que a lo ostentoso. Si una celebración no le resulta “grata” (entendiendo el término grata no desde el punto de vista de los gustos subjetivos, sino desde el punto de vista objetivo de la

antropología, es decir, una acción simpática con el constitutivo íntimo de la persona humana) si una celebración no le resulta “grata”, –decíamos– es porque ya no la inspira el *ars celebrandi*. Es éste un criterio expuesto en la Ordenación general de la liturgia de las Horas, el documento del magisterio que recoge la teología de la oración eclesial: “Que resulte agradable celebrar las alabanzas divinas”. De entrada, toda celebración litúrgica es –digámoslo así– “amable”; en caso contrario, lo primero a revisar sería el *ars celebrandi*, que proviene de la obediencia fiel a las normas litúrgicas en su plenitud, y significa celebrar siendo el mismo *actus celebrationis* una intrínseca catequesis.

El *ars celebrandi*, sugerido ya por san Pablo cuando escribió “El que preside, que presida con esmero”, es la expresión del camino de fe que sigue el corazón del que modera la celebración. Estimula a la comunión de todos los presentes con el Señor mediante una sutil invitación, que la asamblea percibe y agradece. Ayuda a que, por medio de los ritos y las oraciones, la asamblea sea alcanzada e íntimamente colmada por el misterio. El futuro de la liturgia y de la participación de los cristianos en ella se juega en este arte de celebrar, capaz de atraer a las personas, creyentes o no, con la fuerza de la verdad y la seducción de la belleza divinas. El *ars celebrandi* es el secreto escondido de una liturgia que alcanza salvíficamente a la persona en sus más altas aspiraciones.

#### **Acerca del autor**

**Félix María Arocena** es presbítero incardinado en la Prelatura personal de la Santa Cruz y Opus Dei (1981). Licenciado en Ciencias Físicas (Universidad del País Vasco), Doctor en Sagrada Teología (Universidad de Navarra) con Premio extraordinario de doctorado, Doctor en Derecho Canónico (Universidad de Navarra), Profesor de Teología Litúrgica en la Facultad de Teología en la Universidad de Navarra y en la Facultad de Teología de San Dámaso (Madrid), Miembro de la Pontificia Academia de Teología, Miembro de la AEPL (Asociación Española de Profesores de Liturgia) y Colaborador del Secretariado Nacional de Liturgia de la Conferencia Episcopal Española. Ha introducido en España la obra teológica de Jean Corbon y es autor de una decena de libros y artículos en revistas especializadas.

Reproducido con autorización de: [www.vidapastoral.com](http://www.vidapastoral.com)